

CONTENIDO

Introducción26

Una reflexión de partida27

Pensar situado30

Identidad territorial31

América Latina32

Un continente en busca de un autor34

Referencias41

Yory, C. M. (2021). Identidad territorial y globalización: Pensar en red. Un reto y un compromiso. En C.M. Yory (Ed.), *Identidad territorial, globalización y patrimonio* (pp. 24-41). Editorial Universidad Católica de Colombia.
<https://doi.org/10.14718/9789585133761.2021.2>

1 Apartes de la conferencia inaugural que en su calidad de Presidente de la RIGPAC leyó el autor en la inauguración del V Coloquio Internacional de la Red, desarrollado en septiembre de 2018 en la ciudad de Canoas (Brasil), con el apoyo de la Universidad de la Salle de esa ciudad.

2 Arquitecto, Especialista en Cooperación para el Desarrollo de Asentamientos Humanos en América Latina y África, Magister en Filosofía, Doctor *Suma Cum Laude* en Historia y Geografía con un posdoctorado en Antropología Social. Investigador y docente en la Universidad Nacional de Colombia y en la Universidad Católica de Colombia. Consultor y conferencista internacional en temas relacionados con el desarrollo territorial integrado y la construcción social del hábitat y el territorio. Autor de numerosas publicaciones en distintos países. Presidente de la Red Internacional de Pensamiento Crítico sobre Globalización y Patrimonio Construido, RIGPAC. Candidato por Colombia en 2015 al premio mundial de la UNESCO en desarrollos innovadores en ciencias sociales, artes y humanidades.
<https://orcid.org/0000-0002-5079-6284>
cmory@ucatolica.edu.co / alzajir@yahoo.es

IDENTIDAD TERRITORIAL Y GLOBALIZACIÓN: Pensar en red. Un reto y un compromiso¹

2

Carlos Mario Yory²
Universidad Católica de Colombia



Puerto Maravilla. Rio de Janeiro. Brasil.
Carlos Mario Yory, 2018

Teniendo en cuenta que el objetivo principal de la RIGPAC se resume en el compromiso de reflexionar acerca de los desafíos y los peligros que comporta el proyecto global para el patrimonio natural y construido (material e inmaterial), en la perspectiva de establecer, también al interior de ella, un abanico de opciones y posibilidades para la construcción de un mundo de todos y todas en el cual el patrimonio, lejos de ser un simple bien de mercado y consumo —como ha impuesto el actual modelo económico y político neoliberal— se constituya en la base desde la cual la valoración y posicionamiento de la diferencia (las diferencias) aporte valiosas consideraciones y estrategias para la construcción de un proyecto común —acaso global— de vida, respeto y convivencia apoyado justamente en la diversidad y en la libertad. Es pertinente ubicar la presente reflexión en el amplio contexto que supone establecer la relación entre los retos antes mencionados y la noción de identidad territorial en medio de un mundo global donde al parecer esta tiende a diluirse en medio del consumo y de las fuerzas del mercado.

Al respecto, cabe mencionar que la Red es un espacio de pensamiento crítico y proactivo que pretende ser innovador y capaz, en la medida de sus posibilidades, de avanzar en la construcción de conocimiento en materia patrimonial para abordar el tema de las afirmaciones y las transformaciones que para la relación entre patrimonio, identidad y cultura tienen tanto las políticas como la

intervención sobre lo construido de manera material o inmaterial.

En tal sentido su interés, lejos de ser, sin más, de índole “religiosamente conservacionista”, le apuesta a la valoración de lo que desde cada cultura y cada territorio se puede llamar propio. Concepto que incluso incluye las formas apropiadas o no de relacionarse con lo foráneo y la determinación de lo que desde el sentir de la gente definitivamente debemos o no conservar.

Desde aquí, así como la realidad no es un invento de los filósofos sino de la gente, la historia no es un invento de la gente sino de los cronistas, la verdad no es un invento de los cronistas sino de los abogados y que, por lo mismo, en tanto invento, la realidad, la historia y la verdad comparten una naturaleza doxográfica y, por qué no, literaria, así mismo la Red en sus posicionamientos no pretende ser dogmática ni confesional, declarándose por el contrario abierta y dispuesta al disenso, al diálogo y al debate.

Después de todo, al interior del mundo móvil en que vivimos —donde cada vez es más común y frecuente que se omitan o se invisibilicen nuestras referencias— resulta de particular relevancia desarrollar un posicionamiento crítico acerca del destino de nuestras sociedades, en lo que se refiere especialmente a la relación entre patrimonio e identidad territorial, toda vez que la misma resulta hoy en día amenazada por las homogeneizantes presiones del mundo-mercado que impone la no menos homogeneizante racionalidad global.

Una reflexión de partida

Las profundas transformaciones que la globalización ha traído consigo nos llevan a interrogar por el lugar de la identidad territorial, más aún, por el de aquellos signos socio-espaciales, o no, que constituyen un bien colectivo desde el cual se conforma un determinado paisaje cultural.

Así, para el caso tanto de las ciudades como para el de los entornos rurales, resulta de la mayor importancia establecer su naturaleza en medio de esta feria de racionalidades dispersas que al parecer tienden a subsumirse a la luz de una sola, la racionalidad imperante, aquella que impone el juego del mercado en medio del contexto capitalista, consumista y neoliberal que da cuerpo al vigente (des)orden global eufemísticamente denominado “nuevo orden mundial”. En este punto, surge una aparente contradicción entre la instauración de un orden hegemónico global y la exotización particularizada de las diferencias.

En el primer caso brilla la homogeneidad, en el segundo prima la exotización de las diferencias desde las cuales la economía de mercado —a través del turismo, el consumo, la moda y el propio mercado— ofertan los particularismos solo conservados en función de que cumplan con su rol de atraer y/o dinamizar el capital.

Por otro lado tenemos el llamado, muchas veces callado o acallado, de esos mismos particularismos, formas a la vez de insistencia y resistencia que oponen al embate global la marca propia de los

particularismos visibles que de tal o cual forma dan cuenta de una u otra idea de identidad territorial.

Desde aquí, y superando cualquier nostálgico realismo ingenuo criticado por Adorno en los llamados “discursos de autenticidad”, resulta de la mayor importancia concebir de manera crítica y proactiva nuestra relación con el mundo a través de los entornos que habitamos, es decir, de los territorios que a la vez que marcamos nos marcan y nos dan sentido. Por tanto, es vital que contemplemos nuevas aproximaciones a aquellos bienes que, por dar cuenta de nuestra memoria individual y colectiva, nos muestran y ex-ponen ante este mundo móvil impregnado del espíritu universalizador de la globalidad.

En tal sentido, tendríamos que preguntarnos: ¿A través de qué medios podemos orientarnos al interior de la movilidad para valernos y hacernos valer en lo que somos por nosotros mismos?, en últimas: ¿Cómo poner a interactuar, al interior de la política pública, conceptos como cultura, identidad territorial y patrimonio? Y, en consecuencia, ¿Cómo articular desde aquí lo local con lo global?

Por tanto, si entendemos el patrimonio de una sociedad como un bien, es necesario definir de qué clase y, desde aquí, cómo lo vamos a preservar o adecuar, pues para este último efecto consideramos que este está vivo y que, por tanto, no es una simple carga inánime que nos impone la historia con el solo fin de soportar lo que somos en aquello que ya no somos —papel de la piedra muerta sobre la cual no encontramos mayor sentido— sino una



Figuras 1 Tumbas en Zongolica. México

Fuente: Carlos Mario Yory (2018).

herencia cargada de futuro en razón de que la sepamos moldear y administrar.

La identidad territorial, por tanto, no debemos buscarla en las reliquias sino en lo que hace que estas, como patrimonio vivo, dejen de serlo en función de lo que en su sustrato patrimonial reconozcamos de nosotros mismos. Al fin y al cabo, como hemos señalado en varias ocasiones, y a pesar de lo que opinen los patrimonialistas ortodoxos, consideramos que, como señalábamos en el discurso inaugural del V Coloquio RIGPAC celebrado en Brasil en 2018, “el patrimonio no está en las cosas sino en la relación que establecemos con ellas” (Yory, 2018. s.p.).

Desde aquí preguntaríamos: ¿En dónde se encuentra aquello que en verdad da cuenta de nuestra identidad territorial? ¿Cómo proyectar esta de una manera no romántica en función de las ingentes



Figura 2 Día de muertos. México

Fuente: Carlos Mario Yory (2018).

demandas de sentido que, por defecto, cada vez más impone la aldea global? Son algunas de las preguntas que a los investigadores aquí reunidos, primero nos integraron en Canoas (Brasil), y ahora nos congregan en estas páginas donde se ponen de manifiesto algunos de los principales posicionamientos recogidos, tanto allí, como a lo largo de la investigación que dio cuerpo a este trabajo.

Lo anterior, siempre en atención a las propias preguntas —más pragmáticas y coyunturales— que en nuestra opinión deberían estarse haciendo los gobiernos municipales y nacionales, los cuales en la mayoría de los casos ven tan solo una fuente atractiva de ingresos en aquello que como patrimonio cultural y natural deberían proteger y salvaguardar:

- ¿Qué habría que tener en cuenta para establecer una adecuada interacción entre identidad territorial, globalización y patrimonio no



Figura 3 y 4. Imágenes de Puerto Maravilla. Rio de Janeiro. Brasil.

Fuente: Carlos Mario Yory (2018)

mercantilizada o mediatizada por las demandas del mercado?

- ¿Cuál debe ser el papel de los diferentes actores sociales en la construcción e implementación de una política orientada a integrar armónica, sustentable y responsablemente, identidad territorial, globalización y patrimonio cultural?
- ¿Cuál debe ser el papel de la identidad territorial y el patrimonio en los procesos de gestión, planeación, promoción y ordenamiento del territorio?

Interrogantes que de manera filosófica y conceptual —pero también práctica e instrumental— abordamos ahora en estas páginas en la perspectiva de plantear caminos que conduzcan a la preservación

de aquello que nos caracteriza —nuestro patrimonio cultural— en tanto clara muestra de una u otra forma de identidad territorial.

En este contexto, los trabajos aquí reunidos pretenden explicitar los retos que, a la luz del objetivo planteado, pueden derivarse de escenarios tan distintos como: la política, la pedagogía social ciudadana, la investigación en ciencias sociales, políticas, ambientales, económicas y del hábitat, la participación social multiactoral, la planeación, el diseño urbano-arquitectónico, el ordenamiento del territorio, la conservación, la restauración, la identidad, la inclusión social, la justicia territorial, la sustentabilidad, la gestión cultural, la promoción, la apropiación y, entre otros posibles, la responsabilidad socio-ambiental y la resiliencia.



Figura 5. Detalle plaza central Rio de Janeiro, Brasil

Fuente: Carlos Mario Yory (2018).

Pensar situado

Ahora bien, en la perspectiva de ubicar la reflexión desde un aquí y un ahora qué mejor que adoptar la noción de *pensar situado*, a la manera que propone el filósofo argentino Alejandro Auat (2011) siguiendo las tesis de Mario Casalla (1973) para acotar nuestra reflexión en el marco que comporta el contexto latinoamericano —sin omitir lo que pueda estar sucediendo en otros contextos dado que el problema es universal y a todos nos compete y afecta— resaltamos la importancia de dicha forma de pensar en los siguientes aspectos:

- El *pensar situado* permite establecer las afinidades identitarias —aclaramos que no hablamos de una identidad común— derivadas de un origen compartido entremezclado prioritariamente, en el caso latinoamericano, por las tradiciones nativas, europeas y africanas.



Figura 6. Detalle espacio público Sevilla, España

Fuente: Carlos Mario Yory (2000).

- El *pensar situado* permite establecer unos referentes y unos puntos de partida comunes que posibilitan abordar el tema de manera local.
- El *pensar situado* posibilita entender las causas, las consecuencias y las complejidades locales de un contexto —en este caso el latinoamericano— a la luz de las problemáticas que en materia de identidad territorial de maneras similares lo afectan.
- El *pensar situado* permite establecer que aunque los problemas sean similares en el orden global, las respuestas deben darse de manera local, contextual y diferenciada.
- El *pensar situado* ofrece como referente a diferentes contextos una forma de abordar el estudio de los problemas globales desde la perspectiva que comporta su incidencia local.

Al fin y al cabo el problema de la identidad —cuando su definición llega a serlo— radica, en gran medida, en no *encontrar-se* situado, en que quien pregunte no se reconozca como un ser *circo-estancial*. Así que sería una contradicción con el objetivo del presente Coloquio hablar en abstracto de la identidad territorial sin reconocer, no solo aquella desde la cual cada quien habla (sea europeo, asiático, africano o americano), sino esa otra desde la cual proyectamos la reflexión, y que si bien hoy se ubica en la ciudad de Canoas (Brasil) —pequeño rincón de América Latina— igual mañana lo hará en cualquier escenario de Europa, Asia o África.

En este orden de ideas, cabe resaltar el hecho de pensar desde América Latina, un continente de una particular diversidad mestiza, la cual debe entenderse menos desde una perspectiva étnica —imposible de ignorar— que desde la que ofrece su ebria mixtura cultural e histórica, pues sus raíces se hunden tanto en el centro de la tierra como en las quillas y herrumbres de los barcos y, a través de estos últimos, en toda una diversidad de mundos y submundos que por lo mismo no le son extraños.

No es gratuito que cuando los europeos pisaron lo que eufemísticamente denominaron “el nuevo mundo” sintieron que el peso de su fuerza y de su magia era tal que solo podría mitigarse, acaso superarse, con un contrapeso igual o aún más fuerte que de tal suerte impusiera sobre este los valores y las estéticas del “viejo mundo”; sin embargo con este, a más de biblias, patibulos y códigos venía embozada la Atlántida de Platón junto con la antigua Tule de

Séneca, y de la mano de estas, las visiones difusas de un paraíso soñado o, peor aún, de un paraíso perdido (Martin, 1986). Así descendieron de los barcos, junto con la ambición y la desdicha, toda clase de mitos y leyendas, de monstruos y sirenas que a ojos de los europeos iban adquiriendo carne y hueso en las tierras de América.

Después de algo más de quinientos años de encuentros y desencuentros, las preguntas que desde hace tiempo se vienen haciendo los investigadores latinoamericanos adquieren en el contexto del mundo global en que hoy vivimos particular vigencia: ¿Dónde está la identidad latinoamericana? ¿En la música? ¿En la gastronomía? ¿En la arquitectura? ¿En su relación con el paisaje? ¿En su manera de relacionarse con el Estado, con la naturaleza y con la historia? ¿En la manera deconstructiva y creativa en que América Latina se ha apropiado de la lengua haciendo de ella mil lenguajes? Evidentemente en todo ello sin desde luego reducirse a todo aquello.

Identidad territorial

Como quiera que sea, el debate en torno a la identidad debemos remontarlo a Grecia con Parménides, pasearlo por la modernidad a través de Kant, traerlo aún más cerca en la voz de Ricoeur y, en el caso latinoamericano, acotarlo directamente en el ámbito de los filósofos del subcontinente de las últimas cinco décadas, inquietos por pensar —y acaso construir— una “auténtica filosofía latinoamericana”.

Más allá de desarrollar una arqueología del término o de cuestionar la validez de este último propósito,

me interesa *situar* el concepto de identidad en el marco de este evento en la necesidad de entenderlo a la vez como *mismidad* —lo *ídem*— y como *aquello que nos hace ser sí mismos* —lo *ipso*—; es decir, como aquello que si bien, en el primer caso, nos define a nosotros mismos en nuestras particularidades y diferencias gracias a las cuales sabemos lo que somos por contraste con lo que no somos —naturaleza negativa de lo que se puede denominar una mismidad no idéntica—, en el segundo caso, el de la *ipseidad*, nos lleva a pensar en lo que podemos denominar el *SÍ* de nosotros mismos, más allá de cualquier forma de contraste, pues evidentemente como latinoamericanos, mestizos genéticos y culturales, no solo somos “no” afros, “no” nativos y “no” europeos, sino que también somos afirmativamente una mezcla de todo aquello con un plus de sentido que no se agota en ninguna de sus particularidades y diferencias.

Al fin y al cabo lo *ipso* involucra una consciencia de sí interactuante, una autoconsciencia problematizada, un deseo de ejercer desde el sí mismo nuestras posibilidades más propias y, entre otras cosas, una voluntad desde la cual ejercemos nuestra praxis interpersonal gracias a la cual, como quería Ana Arendt (1951), nos *des-encubrimos* como seres sociales, que es lo mismo que decir, como seres políticos.

Así, a través de nuestras prácticas, que por lo dicho son siempre de orden socio-político, somos reconocidos en nuestras particularidades y diferencias, en aquello que somos sin mediar contraste alguno

con aquello que no somos pues, a fin de cuentas, somos con los otros, ante los otros y a pesar de los otros, pero sobre todo somos un “nosotros”, mismos e idénticos a nosotros mismos, de ahí que toda identidad sea territorial. El contraste con lo “otro” —o con los otros— si bien puede resultar evidente, no nos define en nuestra naturaleza más propia.

América Latina

Flotando en medio de un inmenso océano que todo lo rodea, al sur de los candentes desiertos de México y aún más al sur del volcánico acné de centroamérica, dos presencias geográficas se imponen sobre manera: la cordillera de los Andes, parte integral del cinturón de fuego que como un dragón dormido cuida y espanta al continente americano por el occidente, y la selva amazónica, proveedora de oxígeno, de magia y de misterio por el oriente. Adheridos a ellas una diversidad de países juegan a ser distintos entre ellos.

Desde aquí, y para tomar solo un ejemplo, frente a la contundente presencia del mundo montañoso que marca buena parte de esta delirante geografía, ser colombiano, ecuatoriano, peruano, boliviano, chileno o argentino significa, gracias a la abstracta arbitrariedad de las fronteras, ser el “no otro” que de tal suerte se contrasta y diferencia frente al vecino.

Al fin y al cabo, solo se puede ser de uno y solo uno de estos países, más allá de la *ipseidad* que a pesar de las diferencias tendría que hermanar e identificar a sus habitantes como naturales del mundo andino. Otro tanto ocurre con los países que orbitan

en torno a la cuenca amazónica frente a cuya conservación, no solo no han hilado una identidad común, sino tan siquiera un propósito compartido que en tal sentido pudiera ponerlos de acuerdo.

Esto sin contar con las propias diferencias que al interior de cada uno de los anteriores países marcan lo caribeño, lo costero, lo llanero, lo pampero o lo amazónico. Porque antes que ser de un país, como latinoamericanos ejercemos nuestro mestizaje desde sensibilidades distintas, más mediadas por la regionalidad, que por la confinada visión de los nacionalismos populistas desde los cuales se proclama fronterizamente el principio de la identidad nacional.

Aquí, el problema de la identidad territorial viene de la mano con el del mestizaje, por tanto, es muy anterior a las afirmaciones independentistas de la primera mitad del siglo XIX, o a las reivindicaciones sociológicas autoafirmativas de la segunda mitad del XX.

Antes de la llegada de la plaga de codicia que, junto con otras tantas plagas, nos trajeron los invasores bárbaros y de que con ella ocurriera el “desbrave de la floresta” y de sus habitantes, los guaraníes sabían qué era ser guaraní y hasta dónde iba el territorio que los identificaba sin necesidad de contraste alguno, más aún, su relación con el territorio no era de orden objetual, sino vivencial, en tanto el mismo hacía parte integral de ellos, por eso la imposición de un orden sobre el existente supuso el desplazamiento de un mundo, es decir, de una identidad



Figura 7. Cerros de Maipure. Puerto Inirida. Guainía, Colombia

Fuente: Carlos Mario Yory (2018).

anclada cosubstancialmente en lo territorial, por no decir, directamente en la tierra.

Intervenir sobre este orden necesariamente tenía que implicar entrometerse y transformar directamente la identidad a él atada desplazando el universo del jaguar y la anaconda por el de las sotanas y los látigos. Así, la selva templo, la montaña ancestral o el árbol sagrado fueron bien pronto desplazados por las capillas, las Misiones, los aserraderos y las minas.

El punto que hoy nos compete es que no solo hubo un desplazamiento simbólico y físico, remitido este último a los campos de concentración denominados por entonces resguardos y encomiendas, sino que

de la mano de la madre violada de la cual la mayor parte de los latinoamericanos provenimos, vinieron Ulises y Platón, vino Tomás Moro y su Utopía, vino el laúd y el barroco, vino el Amadís de Gaula, vinieron Aberroes y Avicenas y vinieron, también, las Cántigas de Santa María, pero sobre todo, a través de todo aquello vino un mundo mestizo a hacer mestizos, también, a los hijos de Bochica el civilizador o de Quetzalcoatl, la serpiente emplumada, a la gente de la tierra, del maíz y de la arcilla, a la gente de madera y a la gente que compartía con los recién llegados el deseo profundo de dar nombre a las estrellas en calendarios afines, aunque diversos en sus ideas de origen y destino.

Detrás del ibérico maloliente, embustero, asesino, ladrón, violador y descarado, y del mundo antiguo que el mismo nos trajo, vino Espartaco a luchar por la libertad de los esclavos, Eratóstenes a contemplar desde aquí la Osa Mayor, Aristóteles a explicarse el vuelo de los colibríes, Teofrasto de Ereso a estudiar las hojas de los yarumos y los gualandayes, y vino Euclides a tomar la medida de las pirámides mayas y aztecas y a tratar de explicar la abstracta construcción de sus ciudades.

Del mismo modo, del mundo bajo medieval y proto-renacentista, vino el Dante a recrear la divina comedia (qué mejor lugar que este), vino el Bosco a pintar el jardín de las delicias (qué mejor lugar que este) y vino el Cid a recrear el arte de la guerra (qué mejor lugar que este), pero vinieron también Abelardo y Eloisa a enseñarnos nuevas maneras para morir de amor o para soñar que es posible un mundo mejor.

Europa no puede olvidar que el oro, mucho antes de ser objeto de codicia, también fue para ellos signo de pureza y de virtud, una dádiva solar sobre la tierra ahora derramada sobre lo que a partir de entonces alguien daría el nombre de América.

Un continente en busca de un autor

La historia de América Latina, como su geografía, está plagada de accidentes; es, hay que decirlo, una historia dolorosa repleta tanto de afirmaciones y transformaciones como de suplantaciones y reemplazos que a la postre nos hicieron mestizos aún antes de que lo supiéramos. Si como herederos de Lucy todos procedemos del apellido *australopitecus*, y desde que bajamos del arca nos dedicamos a juntarnos y a mezclarnos ¿quién puede asumir como propia la idea de una prístina identidad racial?

Evidentemente, y a pesar de lo que muchos pretenden, la identidad es necesario buscarla en otro lado, no en el color de la piel o del cuello (que orgulosamente afirma a los *red neck* que eligieron al presidente Trump en los Estados Unidos), sino en el sabor de la cultura y en las múltiples maneras que desde ella nos han enseñado a encontrarnos y a enfrentarnos entre nosotros mismos.

Pocos pueblos tan mezclados como el turco y, sin embargo, pocos pueblos tan claros acerca del valor de su identidad mestiza, de la que por otro lado se avergüenza buena parte del pueblo español que en medio de un vano afán, se dan el lujo de renegar de su procedencia y de su mezcla. ¿Será que, entre otras

tantas cosas, aprendimos de los españoles a renegar de lo que somos, a envilecer nuestra herencia?

La historia de América Latina no es una historia fácil ni amable, como no lo es tratar de discernir su naturaleza. Ya antes de la llegada de los europeos, los aborígenes americanos se encontraban enfrascados en cientos de guerras. El tema para los imperios precolombinos no era la identidad, puesto que cada quien sabía quién era, sino el dominio sobre la diferencia para fundar desde allí el control sobre la tierra y con ella la expansión territorial. De ahí que cuando los europeos bajaron los arcabuces de sus barcos lo que políticamente se venía a imponer no era para los nativos de América nada nuevo.

Desde entonces, toda una serie de revoluciones, más o menos intensas —inscritas por demás en un mundo tan inequitativo como violento— signaron la búsqueda de ese eufemismo intelectual que algún trasnochado intelectual americano denominó la “identidad perdida” para tratar de explicar el resultado del enfrentamiento entre el crucifijo y la anaconda.

Así, a una primera revolución simbólica que cimbró las bases de una identidad, ya esquivada —aún a pesar del sincretismo inventado por ella para tratar de rescatar algo del olvido en medio del creciente bosque de niebla que sembraron los conquistadores— sobrevino a escasos dos siglos del invento violento de América una segunda revolución no menos violenta, la cual, paradójicamente con respecto a sus aspiraciones, iba a contribuir aún más con su sometimiento; una revolución social que, desde Francia,

y sin tocar el modelo económico, cortando cabezas quiso imponer la equidad sobre la tierra para dar cuenta de que todos los hombres, sin distinción de raza o procedencia, teníamos el mismo derecho a ser explotados, por propios y foráneos, de análogas maneras, y que por tanto América —y su identidad mestiza— no se había acabado de inventar, pues bajo la causa de la libertad iban a surgir nuevas fórmulas de sometimiento.

En este punto el problema vino para los hijos bastardos de estas geografías, ciudadanos mestizos de segunda categoría, engendros sin nombre, sin historia, sin lugar y sin espacio en este mundo, salvo el que pudieran reclamar a la luz de unos difusos privilegios que, como criollos, habrían de corresponderles en razón del legado de su lado blanco y civilizado. Criollos que haciendo a un lado la parte oscura de su piel mestiza, con el tiempo alentarán y darán cuerpo —desde lo que se pudiera denominar una *primera ola identitaria*— a las gestas independentistas donde la preocupación no era otra que la de autoafirmar sobre los negros, los campesinos y los indígenas, su superioridad étnica y moral para reclamar, desde allí, los privilegios de una identidad corporativa heredera del mundo colonial que, mutando a través de ellos, empecinadamente se negaba a desaparecer.

¿Cómo podría hablar este grupo de criollos desterrados de una identidad perdida cuando ni siquiera la había construido al negar, de plano, el lado aborigen o africano de su linaje? ¿Cómo construir una identidad a partir de una herencia vergonzante o, menos aún, de un reivindicacionismo sin piso?

¿Cómo conciliar orgullosa y, por qué no, heroicamente, mundos tan distintos?

Después de todo la identidad, es claro, y no queda otro camino, es necesario construirla desde esa mixtura de razas y significados que tempranamente dio cuerpo a un ebrio delirio mitad santo y mitad brujo, mitad patrón y mitad artesano, mitad terrateniente y mitad campesino, mitad selva y mitad burgo.

En este punto, una tercera revolución se impone y justifica para dar pie, desde el espíritu ilustrado y romántico de la época, a los nacionalismos desde donde las emergentes constituciones declaran —a partir de una entusiasta autoafirmación identitaria— que el derecho a aprovecharse de los demás debe recaer en primera instancia en los originales libres e insumisos de la misma tierra, los criollos ya anunciados que, como señores feudales hijos de los invasores recién expulsados, de tal suerte reclaman sobre ella el estatuto de propietarios de bienes, personas, rentas y animales, en cualquier caso de espaldas al reconocimiento de su origen mestizo.

En este contexto, de la mano de los héroes de la independencia —incluso a pesar de los ideales de algunos de ellos— fuimos repartidos y bautizados, no solo como pobres y ricos, sino como brasileros, argentinos, mexicanos, guatemaltecos, bolivianos o colombianos. Así fuimos inventados como naturales de origen, siendo lo *ídem* y no lo *ipso* lo que entró a primar para poder enfrentarnos con tranquilidad y sin remordimiento alguno a nosotros mismos.

Con la independencia, al menos política, que no cultural ni económica —pues desde el nacimiento de nuestras naciones estuvimos siempre en deuda con alguien con quien desarrollamos una enfermedad de dependencia que aún nos signa bajo variadas y cada vez más sutiles formas de colonialismo— vino una *segunda ola identitaria* ligada al concepto de los nuevos estados nación. Reivindicación influenciada, hay que decirlo, por el ejemplo independentista de los Estados Unidos de América y su particular manera de entender de manera diferenciada la libertad —la suya y la de los demás— inspirados de alguna manera en la ilustración y en la revolución francesa y su carta de derechos del hombre y del ciudadano.

Había que ser alguien y ese alguien tendría que ser argentino, brasilero, venezolano o mexicano, ni siquiera amerindio o afroamericano, pues la parte indígena o negra de nuestra sangre mestiza poco a poco fue siendo proscrita de un criollismo racista desde el cual los protoblanos empezamos a considerarnos de mejor raza que nuestros padres y abuelos, comportándonos con nuestros hermanos africanos y aborígenes en muchos casos peor que nuestros ancestros “civilizados”.

En este contexto, la influencia reivindicacionista de los derechos no se dejó esperar, solo que había que entender que si todos debíamos ser iguales en la naciente América independentista eso pasaba por el reconocimiento de que había unos más iguales que otros y que, por tanto, lo mejor era mantener

unos niveles claros y horizontales que garantizaran el orden social dentro de esas diferentes igualdades.

Así, por derecho, los antiguos nobles o hidalgos dueños de las tierras y de sus trabajadores fueron reemplazados en las nacientes repúblicas por sus hijos —en derecho justos herederos de esas tierras y sus habitantes— para convertirse en legítimos explotadores de sus hermanos amerindios, campesinos y afroamericanos, aquellos descastados que sin apellido, y por tanto sin identidad alguna, —esa era reservada para el buen nombre del señorito— debían engrosar, por derecho, insistimos, los ejércitos de trabajadores que dieran soporte al orden del agro.

De esta suerte, divididos e individualizados bajo la proclama nacionalista, cruzamos el umbral que separa el final del siglo XIX y el comienzo del XX, transición que trajo a América Latina una tercera ola identitaria por la vía, en esta ocasión, de una cuarta revolución con dos caras trascendentales y aparentemente antagónicas. La primera, la del romanticismo y su búsqueda de prístinos paisajes habitados por seres livianos y pastoriles que recordaban a Rousseau y su buen salvaje y, la segunda, la de la industrialización que a punta de acero, vidrio y carbón se tomó como propia la tarea que siglos atrás se impusieran Descartes y Kant de hacernos “entrar en razón” a través de una modernidad racionalista de tal suerte pragmática, maquina y eficiente.

En el primer caso, el romanticismo vendría a dulcificar las tensiones de un mundo disperso y confuso que, por lo mismo, aún no era mundo, sino una

superposición de contrapuestos y agrestes intereses en medio de los cuales había que buscar una correspondencia idílica entre los hombres y los paisajes con el fin de servir de pretexto, tanto a las cartas, a los poemas y a los cuadros, como a los viajes cuyo producto —aparte de relatos fantásticos y extravagantes— tendría que venir acompañado de las anecdóticas pruebas de que si bien existían otras identidades, distintas a las blancas europeas, no se podían comparar con la superioridad moral de estas y su espíritu lúcido, sensible y aristocráticamente romántico. ¿Qué mejor para ello que la exotización de las diferencias a través de los recién fundados “museos nacionales”, o que la exaltación virtuosa de las nuevas democracias enfundadas en relucientes palacios de gobierno al estilo neoclásico? Estilo que no de forma gratuita tempranamente copiaron los Bancos, unos y otros controlados desde entonces por el autodenominado mundo blanco.

En el segundo caso, la revolución industrial —y su espíritu práctico y racionalista— iba a dar a la búsqueda de la identidad —como corresponde a su carácter fabril— una nueva “vuelta de tuerca”, esta vez a luz de la proclama del progreso desde la cual los campesinos, devenidos en obreros, habrían de hacerse seres urbano.

De esta suerte su identidad bien pronto dejaría de asociarse al poncho y el alpargate para adquirir la del casco y la del portacomida de la fábrica. Nuevamente el paso del mito al logos tiene lugar exorcizando para siempre del mundo asfáltico toda presencia telúrica o mágica. ¿Qué sentido tendría

entonces ser obrero chileno, peruano o boliviano cuando la identidad laboral los hermanaba?

El punto es que no solo ellos tuvieron que transformarse, también los señores de la tierra, latifundistas y terratenientes debieron mutar en industriales y empresarios para así hacer prevalecer el orden “de clase” existente.

En este contexto, la búsqueda de la identidad proclamada con la independencia iba a diluirse, ahora, en el magma amorfo de las urbes donde ya ni el sincretismo tenía espacio. La identidad había que buscarla ahora en la marca-nación, en la marca-región, en la marca transnacional corporativa o en el tipo de productos que el mercado había asignado a cada territorio. Así, reconociéndonos como diferentes en nuestras ventajas o desventajas comparativas, podíamos competir —otra forma de guerrear— entre nosotros mismos.

Bajo esta consigna la bandera nacionalista bien pronto podría ser reemplazada por la de la marca identitaria Brasil, Argentina, México, Bolivia o Chile con el solo fin de garantizar la calidad, también identitaria, por un lado del café, del banano, del maíz o del azúcar y, por otro, del oro, del cobre, de la plata o del estaño desde donde cada uno de estos emergentes países pudiera asomarse dignamente al mundo, eso antes de que el petróleo borrara toda denominación de origen.

La segunda mitad del siglo XX vino, a través de una quinta revolución (la revolución urbana), a traer una *cuarta ola identitaria* encargada de marcar, como en

el caso de las anteriores, un nuevo momento en la definición de nuestra identidad, esta vez derivado de un particular horizonte de sentido: convertirnos en urbanitas, en seres en todo alejados de la tierra para así dejar de identificarnos con lo rural o, mejor aún, con lo afro, lo indígena o lo campesino, así, pretendiendo dejar de lado buena parte de nuestros genes, desplazamos finalmente a la Pacha Mama y como cumpliendo un profético destino extraído de las páginas del Popol Vuh, empezamos a ver el fin del mundo —del cual ya hablaban los mayas— antes de que el mundo, en verdad, hubiera nacido. Así, sobre las tumbas de Changó y Jemanyá, sobre los monumentos a Huiztilopetzli, Guacarapita y Pachacamac comenzamos a erigir nuestros edificios, y con ellos la identidad urbana que desde entonces nos caracteriza y nos marca.

Ahora sí podíamos ser de cualquier parte y de ninguna a la vez pues en tanto *civitas universitas*, en tanto ciudadanos del mundo, no requeríamos de unas raíces, acaso de unos fuertes cimientos que para el efecto nos proporcionaba el propio edificio de la modernidad. Al fin y al cabo, desde él y sus ciudades repletas de atractivas, relucientes y universalizantes infraestructuras resultaba fácil identificarnos como habitantes de un mundo que para nada extrañaba la tradición, mucho menos la memoria, pues la identidad estaba clara, resuelta y salvada en medio del espectáculo de las luces de neón que para el efecto había resuelto ocultar definitivamente el espejo que siglos atrás nos dieran los conquistadores.

Que enorme paradoja de la historia que haya sido el espejo, desde el cual pudimos vernos por primera vez, aquello que en última instancia nos ocultara de nosotros mismos.

En consecuencia, libres de ataduras mítico-mágicas, una sexta revolución nos confirmaría que, como *urbanitas*, íbamos por el camino correcto, la identidad no había que buscarla en las raíces, a fin de cuentas, quién sabe dónde en verdad están hundidas, en tanto ciudadanos del mundo e hijos mestizos de él ¿qué sentido tendría buscarlas y acotarlas en un solo lugar?

Si identidad es sinónimo de seguridad y de autoafirmación para eso se hicieron los centros comerciales gracias a los cuales nos podemos afirmar como consumidores en el libre ejercicio de unos derechos subordinados a nuestra libertad de comprar.

La sexta revolución está en marcha y viene acompañada, a través de los medios técnico-tecnológicos, comunicacionales e informacionales, de la ficción de la igualdad en ese nuevo espacio público que abren las redes sociales y el chat, una revolución cultural que si bien nos acerca en nuestras diferencias corre el riesgo de borrarlas a la luz de la bandera que impone el orden del consumo y del mercado global.

La publicidad lo sabe, se trata de que, para adquirir un cigarrillo o un champú, nos identifiquemos con el indomable hombre Marlboro o con una sensual e idealizada cabellera que luce en la televisión algún modelo. No obstante, en esa nueva feria en

que se ha convertido el mundo se da la posibilidad, también, de que podamos adquirir, adoptando distintas *afinidades electivas*, como quería Goethe, una identidad que de manera especular refleje, ya no nuestro rostro, como nuestros antepasados indígenas, sino nuestras aspiraciones y nuestros sueños para así identificarnos con aquello que queremos, con aquello en que creemos o con aquello que defendemos como propio.

En este contexto si bien haya quienes se identifiquen con el consumo y la acumulación, con el autoritarismo, con la abolición de los derechos a cambio de que se les garantice una seguridad, o con la explotación inmisericorde de la naturaleza, también cabe la posibilidad, en medio de esta sexta revolución, de que nos identifiquemos con los que luchan por la conservación de las ballenas o del Amazonas, con los que protestan por el tráfico de personas, el cambio climático o el trabajo infantil, con los que asumen como propia la causa de los refugiados, de la soberanía alimentaria o de la autodeterminación de los pueblos.

Evidentemente, en medio de la feria-mundo en que hoy en día vivimos —la cual, a diferencia del mundo-mercado no la mueve el consumo, sino el disfrute de la diversidad— podemos identificarnos con lo que queramos haciendo posible una globalización distinta, acaso más mestiza e híbrida que nunca, una globalización en la que, más allá de las viejas disyuntivas: “o soy esto, o soy aquello”, surja libremente la posibilidad de lo trans y de lo alternativo, pudiendo así ser “esto y aquello”. Que sea

la diversidad cultural y no el color de la piel lo que nos identifique, que sea una manera de sentir o de vivir y no una frontera, la que ponga en obra nuestras diferencias, que sea una conciencia planetaria la que, como especie, permita articular nuestras diferencias hacia el cuidado de la casa común en que todos habitamos.

Si esto llega a ser posible estaríamos ante un nuevo fenómeno —ni mejor ni peor que los anteriores— mediante el cual nuestra identidad, transterritorializada, desconfinada y electiva, acaso volátil, intercambiable, mudable, yuxtapuesta y efímera no esté en nosotros, ni siquiera en las cosas que elegimos, sino en la manera a través de la cual nos relacionamos con ellas, con los otros y con nosotros mismos. El asunto es ¿de qué manera vamos a abordar este nuevo fenómeno en el marco de lo que en consecuencia tendría que dar pie a una séptima revolución en torno al tema, ya no de una afinidad, sino de una identidad electiva?

En cualquier caso, conectar de una nueva manera identidad y territorio, o mejor territorialidad, es el desafío en medio de un mundo móvil e inaprensible que tiende a deshacerse entre los dedos. Más allá de lo que quieran o no las fuerzas del mercado, más allá de la lucha de las diferencias sobre la homogeneidad, más allá de lo que quieran o no los patrimonialistas, está la opción de un mundo abierto, si así lo queremos, un mundo donde podamos elegir, más que una marca de champú o de cigarrillos, las formas de pensar y construir un equilibrio entre nosotros, *unos y otros*, así como entre cada uno y el

Estado, la sociedad, la historia y la naturaleza pues como bien señalan los indígenas guaraníes, si queremos salvar el mundo para lo advenidero debemos ser conscientes de que: *No heredamos la tierra de nuestros padres, la tomamos prestada de nuestros hijos!* Ese es el desafío, conservar, transformar, acaso construir un mundo común *con-sentido*, esto es, mimado y orientado hacia lo advenidero.

En América Latina hemos sufrido la peor de las derrotas que impone la globalización puesto que no hemos sido vencidos sino convencidos, no obstante, ninguna derrota es completa si aún permanecen focos de resistencia, de insistencia y de pervivencia, si aún lo popular da cuenta de su contundencia.

No obstante, la resistencia es quebradiza, no porque carezca de fuerza o de consistencia, sino porque tiene un límite que se agota, o bien en su objeto —al fin diluido en una lucha eterna— o bien en la permanencia de sus miembros, tarde o temprano eliminados o agotados en su fuerza. La insistencia por su parte es frágil, no porque no tenga razón de ser, sino porque es terca y tarde o temprano se cansa de no ser atendida.

La pervivencia, en cambio, que es la base de lo popular, es fuerte porque la alienta su propia naturaleza, no requiere, como la resistencia, de heroicos contraargumentos desde los cuales se luche por mantener frente al otro un sentido cuyo resultado paradójico es el ser “el no otro”; no requiere, como la insistencia, de una visibilización mediática que sostenga ese sentido imponiéndolo sobre el del “otro”; por el contrario, requiere, tan solo,

de la constancia en la ejecución de un sentido, no teórico ni retórico, sino práctico y vivido en tanto experimentado, en tanto manera insobornable de *ser-en-el-mundo*.

La constante en América Latina ha sido la lucha, hemos peleado muchas guerras bajo la consigna de la identidad, del sometimiento o de la independencia, pero no hemos dado cuerpo, aún, a la verdadera lucha, a la que comporta el simple derecho a *ser siendo*, es decir, a existir en gerundio, no de cualquier forma, no por contraste o por el simple deseo de ser algo o alguien, o peor aún, ser como alguien, no por adoptar acríticamente los valores de una época que reclama por sobrevivencia, sino por el simple derecho de valorar y de dignificar nuestra existencia desde nuestras particularidades y diferencias.

Si la identidad supone un valor, el que nos hace ser esto o aquello, la misma comporta una decisión, por tanto, no hemos perdido la identidad, la verdad es que nunca la hemos tenido porque no nos hemos

decidido, no nos hemos liberado de la imagen del padre que, como un fantasma presente a través de “eso otro”, siempre mejor que lo nuestro, nos constriñe y aprieta porque en definitiva no sabemos qué es lo nuestro, a fin de cuentas no nacemos con una identidad, la escogemos, pues esta no está en la piel o en las herencias, sino que la hacemos en el marco de nuestras acciones y de nuestras omisiones, de nuestros compromisos y de nuestros sueños, de nuestros apegos y de nuestros miedos.

- Arendt, A. (1951). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Auat, A. (2011). *Hacia una filosofía política situada*. Waldhuter.
- Casalla, M. (1973). *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*. Siglo XXI.
- Martín, C. (1986). *Hispanoamérica, mito y surrealismo*. Procultura. Presidencia de la República.
- Yory, C.M. (2018). Discurso inaugural *V Coloquio RIGPAC. Identidad territorial, globalización y patrimonio*. Universidad de La Salle. Canoas, Brasil.



Cerros de Maipure. Puerto Inírida. Guainía, Colombia
Carlos Mario Yory, 2018.